

LA LUCE COME MEMORIA DEL DIVINO IN MASSIMO IL CONFESSORE

di Marcello La Matina

Il tema della memoria riveste nel pensiero di sant'Agostino un ruolo cruciale, che ricorre nelle sue opere con diverse sfumature ma con eguale pervasività. Non solo l'esperienza dei dati di senso, ma anche la loro rielaborazione concettuale ne dipende. La memoria, poi, non richiama alla immanenza della condizione umana, senza rendere anche evidente la vocazione trascendente della conoscenza. Come Agostino stesso farà intendere a conclusione del suo *De musica*, è nella memoria che riposa la stessa struttura ritmica che governa l'universo¹. Sicché, il modello generale della conoscenza è in Agostino un processo mnestico, capace di regolare perfino l'accesso a Dio: *et quomodo inveniam Te, si memor non sum Tui?*

Ora, a noi lettori occidentali l'immagine della memoria come *itinerarium in Deum* appare ancor oggi assai familiare, mentre non è parimenti suggestiva agli occhi della cristianità orientale, il cui immaginario è invece plasmato dai *constraints* della teologia apofatica. Nel pensiero dei Padri orientali, infatti, il modello ricorrente della conoscenza divina è piuttosto quello della illuminazione o *photismòs*. In questo scritto vorrei brevemente illustrare alcuni aspetti semantici connessi ai paradigmi della memoria e della luce, rileggendo, con Agostino, alcune pagine di Massimo il Confessore.

¹ Nel VI libro del *De musica* Agostino abbandona lo stile descrittivo dei libri precedenti – dove aveva trattato di metri, piedi e versi – e, con un salto notevole, si spinge alle scaturigini numeriche della musica come proporzione. Muovendo dalla analisi metrico-ritmica di un verso latino egli suddivide i numeri in più generi, assegnando a ciascuno un modo di esistenza. Del ruolo della memoria parla in 6, 8, 22. In chiusura dell'opera, egli sembra riassumere così il suo sforzo di conciliare i diversi valori implicati nell'analisi del suono: «Ille versus a nobis propositus: *Deus creator omnium*, non solum auribus sono numeroso, sed multo magis est animae sententiae sanitate et veritate gratissimus» (6, 17, 57).

1. Agostino colloca la sua meditazione sulla memoria nel decimo libro delle *Confessioni*, proprio nel passo in cui affronta il tema delicato dei modi della conoscenza di Dio (8, 12-27, 38). In quel punto del suo viaggio, egli si figura giunto in un luogo esteso (*et venio in campos et lata praetoria memoriae*), dove è stata raccolta, in forma di precipitato mnestico, la congerie dei suoi vissuti. Le cose vi appaiono però come in un registro, ordinate per genere, differenza e canale sensoriale d'ingresso, pronte ad essere richiamate per nuovi impieghi. In verità, ad entrare in questo antro non sono le cose stesse (*ipsa*), bensì le loro immagini percettive (*rerum sensarum imagines*). Le quali, pertanto, dipendono dall'esistenza mondana che le creò, ma pure, in parte, se ne affrancano, potendo essere richiamate a piacimento del soggetto senza alcun bisogno di una controparte esterna. Un vero tesoro di meraviglie questo *penetrabile amplum et infinitum*.

Ogni antro immaginario è il luogo di un transito dal sensibile al concettuale. Si pensi, per esempio, all'*Antro delle Ninfe* di Porfirio, dove, sotto il pretesto di una rilettura allegorizzante di un passo dell'*Odissea* (XIII, 102-112), il filosofo neoplatonico sceneggia una vera e propria teologia cosmica, ove le anime effettuano la *katàbasis* per poi confluire, una volta purificate, nella struttura fusionale dell'Uno. Omero aveva descritto l'antro come amabile (*epératon*) e oscuro (*eeroeidés*). Così Porfirio commenta questa ambivalenza in termini simbolici:

Da una parte dunque, il mondo a causa della materia, è tenebroso e oscuro, dall'altra, per il congiungimento della forma [*scil.* con la materia] e l'ordinamento dal quale trae anche il nome di ornamento, è bello ed amabile. Donde con proprietà si poté chiamarlo antro: ameno, per colui che lo consegue rettamente per partecipazione delle forme; tenebroso per colui che cerchi di scrutarne e penetrarne con la mente l'infimo fondamento. Cosicché le cose che si trovano fuori, alla superficie, sono amabili, mentre quelle che sono all'interno, in profondità, tenebrose².

² Cito in italiano da Porfirio, *L'Antro delle Ninfe*, introduzione, testo critico, traduzione e note di L. Simonini, Adelphi, Milano 1986². Salvo diversa indicazione, le traduzioni sono di chi scrive.

Dall'epica alla filosofia e fino al romanzo ellenistico, numerosi sono i testi antichi che assumono l'antro (o una struttura isomorfa) quale simbolo del mondo sensibile che entra in contatto con le potenze del mondo invisibile³. Si tratta di un *topos* affascinante per l'ambiguità che questa metaformosi comporta. Anche il *thesaurus memoriae* delle *Confessioni* è una struttura porfiriana⁴, luogo incaricato di operare la trasformazione simbolica di un esterno in un interno. La parte esterna all'antro è quella ove si trovano le concrezioni disordinate della materia del mondo attuale; quella interna – l'*aula ingens memoriae* – è invece forma e, ad un tempo, ombra proiettata sulle cose dalla luce imprendibile di un mondo altro. Benché sprovvisto di connotazioni mitologiche, l'antro della memoria di Agostino non è meno affascinante né meno ambivalente. Anche per questo la sua rappresentazione esercita sul filosofo un fascino ben evidente, che gli fa esclamare *magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrabile amplum et infinitum*. Un pozzo senza fondo, capace di contenere Agostino per intero, senza, tuttavia, che egli possa comprendere ciò che lo comprende.

Lo stupore del filosofo dinanzi ai prodigi della memoria colpisce il lettore moderno perché annuncia una distanza fra l'osservatore e l'oggetto della sua osservazione. Agostino parla della *sua* memoria, ma lo fa con quell'amore che di solito noi moderni tributiamo non già alla nostra personale memoria, bensì alle sue protesi esteriorizzate: per esem-

³ Gli antri erano luoghi di vere e proprie investiture da parte degli dèi. Si narra in proposito che il re Minosse, volendo conferire prestigio alla sua figura di nomoteta, si vantasse d'aver ricevuto le leggi direttamente da Zeus, in un antro dell'isola di Creta, rimanendo sull'isola per ben nove anni. Questa storia, oltre che da Giovanni Stobeo (*Anthol.* IV, 2, 25, 129) è ripresa da Clemente Alessandrino (*Stromata* I, 26.170), che la confronta con quella di Mosè sul Sinai. Basilio di Cesarea, invece, metterà in risalto il senso escastico dell'antro, descrivendolo come luogo ideale per una vita di romitaggio (*Vita sanctae Theclae*, II, 36.17).

⁴ Come altri testi di Porfirio, anche il *De antro Nympharum* sarà importante per tracciare una geografia concettuale della conoscenza: che sia proprio il tentativo di creare una mappa concettuale (si pensi all'*arbor Porphyriana*) il maggior contributo del neoplatonismo alla epistemologia tardoantica? Cf. la scheda di J. Pépin, («La fortune du *De antro Nympharum* de Porphyre en Occident»); ora in G. Girgenti, *Porfirio negli ultimi cinquant'anni. Bibliografia sistematica e ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero porfiriano e i suoi influssi storici*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 177-178.

pio, al nostro computer o ai moderni dispositivi capaci di raccogliere, sistematizzare e richiamare dati in nostra vece e a nostro beneficio. Si direbbe che Agostino non stia parlando di una facoltà mnemonica che alberga in lui, quanto piuttosto di una estroflessione figurativa di questa; appare meravigliato, ma capace di distanza critica. Forse si dovrebbe cogliere in ciò una evidenza del fatto che la memoria è un *medium* secondo la definizione del sociologo Marshall McLuhan⁵. L'uomo orale, uomo tribale, non avrebbe certo potuto immaginare la memoria come qualcosa di distinto da sé e dal proprio clan. Tantomeno avrebbe potuto conferirle una esistenza estesa e durevole, come fa invece Agostino quando immagina i *lata praetoria* o i *thesauri memoriae*. L'uomo orale era ancora troppo coinvolto nella complessità della propria vita psichica, per poter contemplare la memoria come fosse altro da sé. Ma Agostino è figlio di una cultura scritta e del suo immaginario, che si raffigura la conoscenza come qualcosa che si possa immagazzinare e riutilizzare. Memoria è allora sia il magazzino sia il meccanismo psichico-concettuale che gli dà forma proiettando la propria ombra intima sulle cose sparpagliate del mondo esterno. Un primo elemento della originalità di Agostino consiste nell'aver rovesciato l'immagine della tradizione filosofica: l'antro di Porfirio – coi suoi ancestrali mitici, esemplati sulle cosmogonie arcaiche⁶ – rappresentava l'elemento

⁵ Secondo M. McLuhan, *medium* è ogni estensione di una facoltà umana ottenuta mediante l'auto-amputazione dell'organo prima predisposto al controllo di quella facoltà. Cf. *Understanding Media. The Extensions of Man*, Signet, New York 1964, pp. 51-56. Le mutazioni introdotte nella rappresentazione della cultura (e della mente) dalle differenti tecnologie dell'informazione – dalla stampa a caratteri mobili alle reti neuronali – sono oggetto di una trattazione accurata da parte dell'erede di McLuhan, lo studioso D. de Kerckhove, *Brainframes. Technology, Mind and Business*, Bosh & Keuning, Utrecht 1991; tr. it. di B. Bassi, *Brainframes. Mente Tecnologia Mercato*, Baskerville, Bologna 1993.

⁶ Nelle antiche cosmogonie le cavità della sostanza minerale e vegetale sono spesso considerate come insufflate dall'elemento numinoso; ciò può avere funzione divinatoria o culturale. Si pensi, *e.g.*, per la cultura greca, alla famosa quercia di Dodona, sede dell'oracolo di Zeus, e, per le culture afro-asiatiche e melanesiane, alla presenza spirituale negli strumenti musicali (specialmente tamburi o xilofoni). Tra i Greci circolavano anche storie di luoghi impervi abitati da suoni di misteriosa origine. Clemente Alessandrino narra negli *Stromata* (VI, 3.33) di un monte nei pressi dell'isola Britannica, ove trovavasi un antro. Sulla cima era una apertura e il vento, insinuandosi fra i seni della voragine rocciosa, produceva un rumore cupo come di cembali percossi ritmicamente. Cf. per gli aspetti religiosi e musicali: J. Fernandez,

numinoso come qualcosa di estraneo all'uomo. L'antro mnestico di Agostino è, al contrario, il luogo dove il numinoso viene presentato dal soggetto come qualcosa di intimo; a tal punto intimo e personale, da apparire ad Agostino *interior intimo meo*⁷.

2. Il secondo carattere di originalità consiste nell'essere l'antro della memoria una immagine che esemplifica il funzionamento del linguaggio e mostra l'architettura della significazione. Per questo motivo, il suo studio può offrirci informazioni circa gli aspetti semiolinguistici che Agostino immaginava implicati nella conoscenza di Dio⁸. Che si tratti di un modello semiotico lo dice il fatto che essa memoria è stimolata dalle immagini delle cose e può funzionare anche in assenza delle cose stesse: *Nomino quippe lapidem, nomino solem, cum res ipsae non adsunt sensibus meis; in memoria sane mea praesto sunt imagines earum* (*Conf.* X, 15, 23). Dunque, la memoria è un edificio segnico, dove i significanti stanno per le immagini delle cose, per le loro *notiones vel notationes*, o per le cose stesse, come nel caso dei numeri. Che sia anche un modello

Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa, Princeton University Press, Princeton 1982, e M. Schneider, *La musica primitiva*, tr. it. di F. Sartori, Adelphi, Milano 1992.

⁷ Agostino, *Conf.* III, 6, 11. Va detto che anche il testo di Porfirio rappresenta un cammino di purificazione dell'anima che gradualmente si libera delle cose e della vita sensibile, come appare anche dal passo seguente: «In questo antro dunque, dice Omero, bisogna deporre i beni di fuori, e spogli cingere l'abito del mendico, e affliggere il corpo, e avversare tutto quanto è superfluo, e piegare i sensi consigliandosi con Athena, con lei assiso alle radici dell'ulivo, sul come recidere tutte le insidiose passioni della propria anima» (*De antro Nymph.*, XXXIV). Diversa è però la soggettiva metafisica.

⁸ Agostino è considerato uno dei padri della semiotica perché con la sua opera avviene «per la prima volta e in maniera esplicita, una completa saldatura fra la teoria del segno e quella del linguaggio» (G. Manetti, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Bompiani, Milano 1987, p. 226). Questa idea era stata espressa anche da Eco nella voce «Segno» scritta nel settembre 1980 per l'*Enciclopedia* Einaudi (poi ripubblicata nei *Quaderni del Circolo Semiotologico Siciliano*, 15-16, Stass, Palermo 1981, pp. 9-51; ora in U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984; cf. spec. pp. 32-37). Di una «semiologia» agostiniana avevano parlato anche R. Simone (in un lungo articolo su «La Cultura», 7, 1969, pp. 88-117) e, ancor prima, R.A. Markus, *St. Augustin on Signs*, in «Phronesis», 2, 1957, pp. 60-83. Per una analisi approfondita della questione è utilissimo il bel volume dello stesso R.A. Markus, *Signs and Meanings: World and Text in Ancient Christianity*, Liverpool University Press, Liverpool 1996.

della concezione semantica di Agostino lo dice, per esempio, il seguito del passo citato, la cui configurazione sintattica è una ripetizione costante del seguente schema: «*Nomino “ξ” et ξ adest in memoria mea*». Per mostrare il funzionamento del meccanismo mnestico, Agostino compie ripetuti atti di riferimento semantico. Un dato nome richiama una data cosa; e questo accade con cose assenti e con cose presenti, con immagini di cose e con le cose stesse. Questo di Agostino potrebbe essere definito un piccolo gioco linguistico, al modo di quelli ai quali ci abituerà il filosofo Ludwig Wittgenstein. «*Nomino “ξ” et ξ adest in memoria mea*»: la corrispondenza tra nomi e cose mostra che l'antro della memoria è una macchina semiotica. Per di più, mostra che tale macchina è retta da una *semantica a dizionario*⁹. Una relazione biunivoca correla sistematicamente segni semplici (i *verba* di una lingua) a significati semplici (le singole *res* del mondo dicibile): oggetti del mondo prendono il posto di oggetti della lingua, attraverso la mediazione di oggetti mentali. È proprio la sistematicità degli esempi, la loro gradazione dal sensibile al concettuale, a dar l'impressione che il teatro della memoria sia qui qualcosa di più e di diverso da una leziosa raffigurazione letteraria.

Siamo forse in presenza dell'abbozzo di una teoria del riferimento? Altre opere, in cui Agostino si concentra in modo più articolato sugli stessi temi di filosofia del linguaggio, sembrerebbero confermarlo. I testi in questione sono soprattutto tre: il trattato giovanile *De dialectica*, ove Agostino mostra di aver assorbito la lezione degli Stoici; il dialogo *De magistro*, che tratta di *signa* e *verba*; il trattato *De doctrina christiana*, in cui vari tipi di *signa* e *res* vengono suddivisi in modo affine a quello

⁹ La distinzione fra *semantiche a dizionario* e *semantiche enciclopediche* è stata teorizzata da U. Eco, e ha avuto il pregio di riassumere in termini icastici un acceso dibattito sul formato che una teoria semantica concepita per una lingua storico-naturale potesse/dovesse avere. In termini estremamente concisi ricordiamo che erano dette dizionariali tutte le spiegazioni del significato che si basavano sugli aspetti intensionali (con la *s*) del segno; enciclopediche erano dette quelle concezioni che facevano ricorso, nella interpretazione di termini, enunciati e testi, alla cosiddetta *world-knowledge*, già che consideravano il significato retto anche da regole pragmatiche e non solo da regole semantiche. Per questo dibattito si veda il capitolo *Dizionario versus enciclopedia* in U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, cit., pp. 55-140; mi permetto di rimandare anche a M. La Matina, *Isotopia e pragmatica del testo tra A.J. Greimas e U. Eco*, in L. Melazzo and M. Herzfeld (eds.), *Semiotic Theory and Practice. Proceedings of the III International Congress of the IASS, Palermo, 1984*, Mouton de Gruyter, Berlin-New York-Amsterdam 1988, pp. 739-746.

della sullodata *arbor Porphyriana*, ossia per genere, specie e differenza. Può essere importante sottolineare che il meccanismo referenziale reso evidente da Agostino nei passi citati è di tipo denotazionale e non, per esempio, connotativo o iconico o indicale. Esso cioè costruisce il ricordo come un mondo di significati assegnati a significanti. La funzione semantica della memoria mostra sé nello schema sintattico reiterato: «*Nomino “ξ” et ξ adest in memoria mea*». Non importa qui cosa vada messo al posto della variabile. In tutti i casi, ricordare significa trovare nella memoria le cose che stanno in luogo delle parole. Ricordare è, ad un tempo, un atto di *nominatio* e un atto di *denotatio*, ovvero un caso di riferimento semantico¹⁰. È nostro parere che la traduzione dei meccanismi mnestici in relazioni semantiche vada ascritta ai meriti filosofici di Agostino. Una volta agganciato il piano della memoria a quello della lingua, non è più la mera esperienza privata del ricordo a certificare la verità di una proposizione. Possono esistere ricordi di cose che non abbiamo conosciuto. Questo significa che il ricordo è promosso allo *status* di segno e può dunque rivendicare una sua verità anche in assenza della cosa ricordata. Non si tratta però di un'ulteriorità della memoria, ma della sua trascendenza.

Tuttavia, a parte le ben note critiche di Wittgenstein al modello agostiniano di lingua¹¹, questa identificazione tra semantico e mentale

¹⁰ È opportuno ricordare che, in aggiunta alla denotazione, filosofi e semiotici conoscono alcune altre forme di riferimento o di semiosi; tra queste la più nota ai profani è la connotazione (trattata spec. in ambito semiotico). Tuttavia, la forma di gran lunga più interessante anche per il discorso presente è l'*esemplificazione*, teorizzata in modo rigoroso dal filosofo americano Goodman e, prima di lui, dal filosofo austriaco Wittgenstein già in alcune proposizioni del *Tractatus*. Essa appare promettente, poiché, a differenza di altre, è una forma non semantica di riferimento: non veicola, cioè, né costruisce significato. Alcuni sviluppi della esemplificazione nel pensiero filosofico li ha prospettati chi scrive nel saggio *Esemplificazione Riferimento e Verità*, in E. Franzini e M. La Matina (a cura di), *Nelson Goodman, la filosofia e i linguaggi*, Quodlibet, Roma-Macerata 2007, pp. 109-155.

¹¹ Wittgenstein apre le sue *Philosophische Untersuchungen* (§ 1) proprio con una lunga citazione del passo delle *Confessioni* (I, 8) dove Agostino ricorda il suo apprendimento infantile del linguaggio, descrivendolo in termini di biiezione tra forme e significati. Poi muove la sua critica: «In queste parole troviamo, così mi sembra, una determinata immagine della natura del linguaggio umano. E precisamente questa: “Le parole del linguaggio denominano oggetti”». Cf. anche i §§ 3 e 4. Una larga parte della filosofia del cosiddetto “secondo” Wittgenstein si svilupperà dal rifiuto di questa immagine.

presenta due apparenti limiti. Il primo è che il sé della mente non potrebbe essere ricondotto al sé della lingua, senza tradire nella sua profondità il progetto agostiniano. Se questa identificazione potesse darsi, vorrebbe dire che è possibile l'esistenza di un linguaggio privato. E, a parte l'opinione dei moderni, non pensiamo che Agostino sarebbe stato felice di questa possibilità. Le *Confessioni* non rappresentano il *Nachleben* dell'apprendistato linguistico di un soggetto empirico, bensì la ricerca del ruolo che linguaggio e memoria possono (o non possono) avere nella costituzione del soggetto metafisico¹². Il secondo limite è che una teoria del riferimento come quella agostiniana ha ben poche possibilità di spiegare il funzionamento della verità come una relazione fra parlanti, proferimenti di enunciati e circostanze di enunciazione. Ma questo tipo di caratterizzazione non rientrava nel programma di Agostino, il quale era ben consapevole dei limiti di ogni conoscenza basata sulla mera esperienza dei segni, e identificava la verità con il Dio personale: *Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam veritatem* (24, 35). Per questo, alla fine della sua indagine nell'antro della memoria, Agostino è certo che Dio non si trovi fuori di essa (*et non te inveni extra eam*), benché non possa collocarlo neppure dentro: *Sed ubi manes in memoria mea, Domine, ubi illic manes?* È anche questo un suo merito: l'aver posto in relazione la finitudine dei segni con la finitudine del soggetto di ogni semiosi.

3. L'Oriente cristiano bizantino non elaborò mai una vera teologia mnestica: nelle pagine dei Padri greci è bensì presente l'immagine della memoria, ma essa non vi riveste il ruolo centrale che abbiamo osservato nella concezione agostiniana. La conoscenza di Dio è invece espressa comunemente con parole e immagini prese a prestito dalla sfera semantica di *phôs*, "luce" e dei termini affini. Ciò non significa che

¹² Che il disegno delle *Confessiones* non sia riducibile al genere dell'autobiografia è anche opinione di R. De Monticelli (Agostino, *Confessioni*, Introduzione, traduzione, note e commenti di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1990), la quale ha definito l'opera di Agostino «una metafisica in prima persona, una metafisica al vocativo» (p. XLVI), perché in essa Agostino riesce primamente a coniugare «il verbo "essere" in prima persona, in un contesto metafisico» entro il quale, continua De Monticelli, «la proposizione "io esisto" compare come primo e assoluto dato del pensiero» (pp. LVIII-LIX).

il concettuale non vi abbia posto. Anzi, si dovrebbe metter cura a non enfatizzare oltre modo questa differenza di lessico, evitando di caricarla di improprie valenze metafisiche; i punti di contatto fra Oriente e Occidente restano numerosi e significativi. Prima di esaltare le differenze, è cosa giusta non negare le concordanze. Una di queste, importante per il presente discorso, ci viene da un'opera di Gregorio di Nissa, il *De hominis opificio*, consacrata alla struttura dell'uomo e alla sua vocazione di "vivente che ha il linguaggio" (*loghikón ti zóon*). Gregorio vi descrive lo spazio interiore della creatura umana, dove il νοῦς, l'intelletto, afferra quel che si trova fuori dal corpo (τῶν ἔξω τοῦ σώματος ἐπιδράσεται) e trae verso di sé le immagini fenomeniche (καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἔλκει τῶν φαινομένων τὰ εἶδωλα), trascrivendo al proprio interno le impronte delle cose visibili (τοὺς χαρακτῆρας τῶν ὁρατῶν ἐν ἑαυτῷ καταγράφων)¹³.

Egli paragona questo spazio a una città ampia e con molte porte (ὡσπερ εἴ τις πολύχωρος εἴη πόλις ἐκ διαφόρων εισόδων), dove molti giungono insieme, benché non tutti siano diretti nello stesso posto. L'immagine nissena della città ricorda quella agostiniana dei *lata praetoria memoriae*. In entrambi i casi il percorso va dal molteplice all'uno, dal sensibile al concettuale. Ma ciò che rende differente la raffigurazione del Nisseno è la distribuzione dei *mediatori epistemici* (come oggi vengono chiamati i *sense data* e le immagini mentali) in relazione all'evento *t* dell'ingresso nella città. Gregorio costruisce il suo modello nel capitolo X del trattato. Traduciamo il punto saliente del passaggio, mettendo particolare cura nell'evidenziare la terminologia della relazione, che in greco si vale dell'uso del pronome reciproco ἀλλήλων. Crediamo, infatti, che questa espressione sia una vera spia della epistemologia soggiacente dei Cappadoci, incentrata appunto sulla nozione di relazione:

E, come nell'esempio della città, è spesso possibile che siano all'interno alcuni conspecifici (ὁμοφύλους) e congiunti (συγγενεῖς) non passati per la stessa porta, ma ognuno attraverso una diversa porta, secondo la casualità; e che costoro pur nondimeno, una volta giunti entro la cinta muraria, di nuovo si ritrovino come alleli, rivolgendosi con familiarità agli alleli (πάλιν μετ' ἀλλήλων εἰσι, πρὸς ἀλλήλους οἰκειῶς ἔχοντες). Ma è ancora possibile che si abbia il contrario.

¹³ Gregorius Nyss., *De hom. op.* (GNO, IV/2, p. 152, 34ss.).

Spesso, infatti, quelli che sono stati separati (*ἀπεξενωμένοι*) e che non si conoscono come alleli (*ἄγνωστοι ἀλλήλων*) si servono di una sola porta per l'ingresso nella città, ma la comunanza di ingresso (*ἢ κατὰ τὴν εἴσοδον κοινωνία*) non li accomuna in quanto alleli (*οὐ συνάπτει τούτους ἀλλήλοις*); è infatti possibile che, una volta dentro, si discriminino rispetto all'elemento conspecifico (*διακριθῆναι πρὸς τὸ ὁμόφυλον*). Qualcosa di simile vedo anche a proposito della ampiezza dell'intelletto¹⁴.

In sostanza, la distribuzione degli elementi – conspecifici e non – avviene in base a due parametri: (1) la comunanza di ingresso (*ἢ κατὰ τὴν εἴσοδον κοινωνία*), che riguarda la soglia inferiore dei dati sensoriali; e (2) la familiarità verso gli alleli (*πρὸς ἀλλήλους οικείως ἔχοντες*), che prescinde invece dal primo parametro e può riguardare indifferentemente sia il tempo *t* antecedente all'ingresso, sia il tempo *t* successivo all'ingresso. Pertanto, non solo può accadere che dati omogenei, differenziati all'ingresso, si riconoscano *alleli*¹⁵ dentro la struttura; ma può anche darsi l'inverso, *i.e.* che la distribuzione entro la struttura riveli o rinforzi un allelomorfismo fra dati non reciprocabili in base al parametro della comunanza di ingresso. In verità, il modello di Gregorio è ancora più preciso, perché implica che, entro la struttura, questo allelomorfismo tra elementi già apparentati all'ingresso o si rinforzi o si estingua. Spesso accade che canali sensoriali differenti generino una conoscenza unitaria per il soggetto (*Πολλάκις γὰρ καὶ ἐκ διαφόρων αἰσθητηρίων μία γνώσις ἡμῖν συναγείρεται*), dal momento che un oggetto è di solito multisensoriale. Ma è meno frequente il contrario; *i.e.* che attraverso un solo canale sensoriale (*ἐκ μιᾶς τινος τῶν αἰσθήσεων*) si generino (o si estinguano, delle due l'una) relazioni allelomorfe tra elementi che non sono alleli per natura (*οὐδὲν ἀλλήλοις κατὰ τὴν φύσιν*)¹⁶. Come accade – l'esempio è di Gregorio – con il miele: chiunque infatti lo abbia veduto o toccato,

¹⁴ Gregorius Nyss., *De hom. op.*, pp. 152, 49ss.

¹⁵ Come anticipato, introduciamo qui, per puntualità nella traduzione, il termine *allelo*, preso come un calco dal passo greco di Gregorio: *allelo* vale qui “reciprocabile”. Occorre dire che il termine è oggi in uso nella genetica, con significato certo più specifico e parzialmente differente, ma con implicazioni strutturali che risulterebbero pertinenti al presente discorso e che, purtroppo, ci rammarichiamo di non poter prendere in esame nel presente scritto.

¹⁶ Gregorius Nyss., *De hom. op.*, p. 153, 7ss.

annusato o solo sentito nominare, ha indubbiamente conosciuto uno stesso oggetto attraverso più canali. Per converso, tuttavia, uno stesso fascio di stimolazioni sensoriali (per es. olfattive) può suggerire forme di apparentamento fra il miele ed altri oggetti, eterogenei rispetto ad esso, ma capaci – per usare una terminologia filosofica moderna – di rinforzarsi vicendevolmente nell’ambito di una stessa classe di stimolazione¹⁷.

Pertanto, l’ampia dimora del νοῦς è – come già la memoria in Agostino – un capace repository che trasforma i mediatori epistemici inferiori in concetti e significato. Diversamente che in Agostino, essa è però anche un luogo dove la conoscenza si caratterizza come riconoscimento di una *parentela non concettuale* fra le cose: Ποικίλα δὲ πάλιν καὶ πολυειδῆ διὰ μιᾶς τινος αἰσθήσεως διδασκόμεθα. Attraverso un solo senso impariamo che le cose hanno molte forme e appartengono a molti generi. Nella città di Gregorio, il mentale e il semantico non sono l’unico approdo della relazione sensoriale con il mondo; che quindi mantiene la multiforme polifonia sensoriale del suo essere *significante*, prima ancora di esser diventato *significato*.

4. Abbiamo visto come un’immagine possa essere declinata in modi differenti, senza però che vi sia una reale contraddizione nella diversità di lessico. Differenze anche importanti possono coesistere senza creare danni all’edificio concettuale. Questo esempio fra i tanti possibili dovrebbe suggerirci di applicare tutta la nostra *acies mentis* in ogni valutazione più generale delle relazioni fra l’immaginario teologico dell’Oriente e dell’Occidente. Veniamo adesso al tema della luce e ai suoi rapporti con quello della memoria. L’immagine è biblica¹⁸. Dio è luce e la conoscenza di Dio è anzitutto propagazione e ricezione di

¹⁷ Di “fasci di stimolazione” e “significato stimolo” ha parlato, come è noto, il filosofo analitico americano Quine, nel quadro della sua teoria della *radical translation*. Recentemente è apparsa una raccolta dei suoi saggi più rappresentativi: W.V. Quine, *Quintessence. Basic Readings from the Philosophy of W.V. Quine*, edited by R.F. Gibson, Jr., Belknap, Cambridge (Massachusetts) 2004. Cf. spec. il saggio *Translation and Meaning* nella sezione *Indeterminacy and Inscrutability*, pp. 119-168.

¹⁸ Non è possibile indicare qui tutti i luoghi nei quali, direttamente o indirettamente, il testo biblico fa riferimento alla luce e al suo ambito semantico. Per il VT ci limitiamo a segnalare l’episodio di Mosè e del monte in Es 19-20, insieme alla bella espressione di Sal 17, dove è detto che «Dio abita una luce inaccessibile». Quanto al NT, oltre all’episodio della Trasfigurazione, vanno letti in chiave trinitaria i rimandi

questa luce. Tuttavia, Egli abita una luce inaccessibile (*phôs apròsiton*) e la sua conoscenza è per principio negata all'uomo; ché, se lo vedesse, ne morirebbe. Per questo la teofania è sovente protetta dalla caligine o da una nube¹⁹. I Padri hanno belle immagini: Gregorio di Nissa dice che il Figlio e lo Spirito Santo sono *aktîmes*, cioè raggi del Padre²⁰; mentre Gregorio di Nazianzo, in uno dei suoi discorsi teologici²¹, racconta d'esser salito, come Mosè, sul monte all'incontro di Dio – così gli era stato comandato – per penetrare nella nube e trovarsi con Lui (ἵνα τῆς νεφέλης εἶσω γένωμαι, καὶ θεῶ συγγένωμαι - τοῦτο γὰρ κελεύει θεός); ma aggiunge di non essere riuscito se non a vedere, a stento, la schiena di Dio (μόλις εἶδον θεοῦ τὰ ὀπίσθια). La quale, egli spiega, non è la natura divina in sé conosciuta nella Trinità – «che rimane all'interno del primo velo ed è custodita dai cherubini» – ma quella natura che possiamo ammirare nelle creature e nella loro magnificenza:

questa è la schiena di Dio, quel che lo accompagna come sua traccia, al pari dei riflessi del sole lungo le acque o le immagini che indirettamente mostrano il sole in apparenze imperfette (ὥσπερ αἱ καθ' ὑδάτων ἡλίου σκιαὶ καὶ εἰκόνες ταῖς σαθραῖς ὕψει παραδεικνύσαι τὸν ἥλιον); non è infatti possibile dirigere lo sguardo verso di Lui, che vince la percezione con la purezza della sua luce (τῶ ἀκραιφνεῖ τοῦ φωτός).

Anche per questo Gregorio giudica impraticabile la conoscenza concettuale dei filosofi. «Θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπὸν, φράσαι δὲ ἀδύνατον»: concepire Dio è difficile; ma descriverlo è impossibile, si trova scritto in una delle sentenze del *Corpus Hermeticum*. Gregorio rovescia

alla semantica della luce, sparsi nel *Vangelo* di Giovanni e nelle *Epistole* a lui attribuite (cf. spec. 1 Gv 1, 5).

¹⁹ Questo modello del numinoso si ritrova in molta letteratura mediterranea. Per rimanere nel nostro ambito, guarderemo ancora al VT, dove Dio stesso mette in guardia Mosè e gli Israeliti rispetto a ciò; cf. *Es* 19, 9ss. Sul mistero della luce nella Bibbia ha scritto belle pagine P. Evdokimov, *Le buisson ardent*, Dessain et Tolra, Paris 1981; tr. it., *L'uomo icona di Cristo*, L'Ancona, Milano 1982, pp. 21-47.

²⁰ Cf. Gregorii Nysseni, *Epistula xxvi ad Evagrium monachum* (PG, 46, 1105, 38-40): «οὐτῶ δὴ καὶ οἰονεῖ τινες τοῦ Πατρὸς ἀκτῖνες ἀπεστάλησαν ἐφ' ἡμᾶς, ὃ τε φεγγώδης Ἰησοῦς, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον».

²¹ Gregorius Natianz., *De theologia* (28), 2; in J. Barbel (hrsg.), G. von Nazianz, *Die fünf theologischen Reden*, Patmos, Düsseldorf 1963.

la prospettiva e asserisce che il concepire è ben più impossibile del descrivere Dio ²². La natura di Dio supera ogni concettualizzazione (ὕπερέχει πάντα νοῦν καὶ κατάληψιν), la sua natura è prima delle cose e tutte le oltrepassa ed è ciò da cui esse traggono l'essere (πρὸ τούτων ἢ ὑπὲρ ταῦτα, καὶ ἐξ ἧς ταῦτα). Si fa strada un paradigma indiziario ²³ nel quale sono le tracce ad orientare la conoscenza. Come accade, dice sempre Gregorio in un esempio, quando vediamo una cetra e ne ammiriamo l'accordatura, la perfezione formale (τὴν ταύτης εὐαρμωσίαν καὶ εὐταξίαν); o quando ne ascoltiamo la melodia e il pensiero corre al liutaio (τὸν τῆς κιθάρας δημιουργόν), a colui che con essa accompagna il canto (τὸν κιθαρῳδόν), anche se non li abbiamo mai visti ²⁴. A separare l'uomo da Dio sta una tenebra corporea, simile alla nube che anticamente separò gli Ebrei dagli Egizi (μέσος ἡμῶν τε καὶ θεοῦ ὁ σωματικὸς οὗτος ἴσταται γνόφος, ὥσπερ ἡ νεφέλη τὸ πάλαι τῶν Αἰγυπτίων καὶ τῶν Ἑβραίων) ²⁵. Non ci si può liberare della propria ombra, scrive ancora il Nazianzeno; per quanto veloci si possa essere, essa ci precede sempre di quel tanto che basta a comprenderci (ἀδύνατον ὑπερβῆναι τὴν ἑαυτοῦ σκιάν, καὶ τῶ λῖαν ἐπειγομένῳ, - φθάνει γὰρ αἰεὶ τοσοῦτον, ὅσον καταλαμβάνεται). Allo stesso modo, è sforzo vano, per chi sta in un corpo, appropinquare le realtà intellettive trascurando del tutto gli aspetti corporei (οὕτως ἀμήχανον τοῖς ἐν σώμασι δίχα τῶν σωματικῶν πάντη γενέσθαι μετὰ τῶν νοουμένων). A quale corporeità fa riferimento Gregorio? Naturalmente, alla corporeità che è insita nella conoscenza. E spiega:

Non sono spirito e fuoco e luce, amore e sapienza e giustizia e intelletto e logos e cose simili gli attributi che diamo alla sostanza prima? E che? Puoi forse pensare lo spirito come un intelletto senza moto e flusso espressivo? O il fuoco senza la legna, il fluttuare

²² Cf. Gregorius Natanz., *De theologia*, cit., 4. Questa affermazione verrà ripresa e parafrasata anche da Massimo il Confessore negli *Scholia* di cui parleremo fra un momento: «Ὁν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατόν: Οὔτω γὰρ φησι καὶ ὁ θεολόγος Γρηγόριος, μεταφράζων τὸ εἰρημένον τοῖς Ἑλλήσι· “Θεὸν νοῆσαι μὲν ἀδύνατον, φράσαι δὲ ἀδυνατώτερον”».

²³ Questa espressione fu coniata in un saggio degli anni Settanta dallo storico Ginzburg a proposito di quelle forme di sapere basate non sulla deduzione, ma su meccanismi abduttivi. Il saggio, originariamente intitolato *Spie. Radici del paradigma indiziario*, è ora compreso in: C. Ginzburg, *Miti Emblematici Spie*, Einaudi, Torino 1986.

²⁴ Gregorius Natanz., *De theologia*, cit., 6.

²⁵ *Ibid.*, 12.

della cima, il suo proprio colore e la sua forma? E la luce: puoi forse pensarla non commista all'aria e svincolata da ciò che genera e illumina così com'è? (...) E l'intelletto cos'è? Non è forse qualcosa che si incarna in qualcos'altro e i cui movimenti sono i pensieri, ora abbandonati e ora profferiti? E il discorso, cos'è, se non quel qualcosa che o riposa dentro di noi o viene da noi riversato – oserei dire, scacciato fuori da noi?²⁶.

Lo stesso può dirsi di tutte le facoltà umane, inseparabili dalla loro carne linguistica. Eppure, osserva Gregorio, «si sfianca il nostro intelletto per espungere da sé il lato corporeo, e andare così incontro alle nude cose incorporee; lo fa, finché non vede con la propria debolezza quanto quelle cose lo sovrastino» [οὕτω κάμνει ἐκβῆναι τὰ σωματικά ὁ ἡμέτερος νοῦς, καὶ γυμνοῖς ὁμιλῆσαι τοῖς ἀσωμάτοις, ἕως σκοπεῖ μετὰ τῆς ἰδίας ἀσθενείας τὰ ὑπὲρ δύναμιν.]²⁷. Solo dopo aver constatato questo, l'intelletto si volge alle cose corporee e cerca in esse le tracce, le impronte che la luce disegna sulla superficie cangiante della materia. La natura di Dio è imprevedibile; questo l'enunciato primo di ogni conoscenza indiziaria.

C'è un filo che unisce l'immagine della città di Gregorio Nisseno alla teologia indiziaria di questo altro Gregorio, il Teologo. È il riconoscimento della natura plurisensoriale del mondo. Questo carattere dell'apofatismo greco è sovente stato sottovalutato, forse perché non può emergere da un approccio solo teologico o solo metafisico. I Cappadoci riconoscono che il mondo è creato nella polifonia delle cose che ognuno può vedere, toccare, annusare, udire. Se il mondo è dato in questa condizione e non nell'univocità, allora esso è come una città dalle molte porte, ma dove ogni porta non è solo il transito verso l'unità interna (quella concettuale cui il pensiero riconduce i dati di senso). L'apofatismo greco ha un'origine anche nel rifiuto di assoggettare la multiforme manifestazione del mondo significativa alla unità che può esserle garantita dal concetto. In una frase: ciò che unisce i fautori di questo approccio – e che caratterizza la filosofia dei Padri greci – è il rifiuto di rifiutare tutto quello che non sia riducibile a concetto. Per

²⁶ *Ibid.*, 13.

²⁷ *Ibid.*

questo essi rifiutano anzitutto di considerare la verità una mera acquisizione mentale e semantica.

5. Massimo il Confessore fu un pensatore appassionato quanto i Cappadoci, dei quali portò, in certo senso, a chiarezza discorsiva alcune importanti intuizioni. Della teologia della luce Massimo è, insieme al seriore Gregorio Palamas, uno dei più acuti ricercatori. La sua opera, vasta e chiarificatrice, occupa più di due tomi della *Patrologia Graeca* di Migne²⁸. In questa grande selva di scritti esegetici, teologici, apologetici e filosofici, si possono trovare numerosissime declinazioni della luce divina. Ma il nostro discorso non ha di mira che una piccola parte di questa produzione: gli *Scholia* ad alcuni trattati dello Ps. Dionigi Areopagita. È nel commento a questo misterioso autore che Massimo riesce a dare alla via negativa verso Dio un senso pieno di senso e di ricchezza simbolica, mettendo insieme la tenebra e la luce, la conoscenza e l'inconoscenza, la dimensione della persona e quella del cosmo.

Nel trattato sui *Nomi divini*²⁹, Dionigi aveva celebrato la divinità come priva di nome (*ἄνώνυμον*) e al tempo stesso ricca di nomi (*πολυώνυμον*) (596A), volendo con ciò significare la assoluta superiorità della Causa di tutte le cose di fronte agli enti (596C)³⁰. Parimenti, egli qualifica la divinità di inconoscibilità (*ἡ ἀγνωσία*) e di perfetta intellegibilità (*τὸ παννόητον*) (641A). Come è possibile? Massimo dedica alla spiegazione del secondo termine un lungo scolio, sul quale conviene fermarsi un po'. «Dio, egli esordisce, è conoscibile nella inconoscenza» (*ἀγνωία γίνεται γνωστός ὁ Θεός*). Tuttavia, nell'usare questa parola non si deve intendere quella inconoscenza che si forma perlopiù dall'ignoranza (*διὰ τῆς ἀμαθίας*), poi che questa è tenebra dell'anima. Né si deve trattare come inconoscenza quel "sapere di non sapere" che è pur sempre una forma di conoscenza (*εἶδος γὰρ καὶ αὐτὴ γνωριστικόν*). Massimo

²⁸ Oltre ai volumi 90 e 91, si debbono contare anche i voll. 3 e 4, dedicati, come diremo, alle raccolte di *Scholia* su opere di altri autori.

²⁹ Di questo trattato esiste una edizione italiana con testo greco a fronte: *Dionigi Areopagita - Tutte le Opere*, a cura di P. Scazzoso ed E. Bellini. Introduzione di G. Reale e saggio integrativo di C.M. Mazzucchi, Bompiani, Milano 2009; il trattato *Sui Nomi divini* è alle pp. 353-398.

³⁰ Volendo mettere in evidenza queste antinomie dello Ps. Dionigi, commenta Massimo: «Πῶς ποτέ μὲν οὐσίαν τὸ Θεῖον καλεῖ, ποτέ δὲ ὑπερούσιον, ὥσπερ νοῦν ἀνόητον, καὶ ὄνομα τὸ ὑπερ πάντων ὄνομα, οὕτω καὶ οὐσίαν ὑπερούσιον» (PG, 4, 188).

teorizza una forma di inconoscenza che oltrepassa quel livello in cui i concetti si moltiplicano disperdendosi, e poi di nuovo si ripiegano senza raggiungere una unità. Sicché, oltrepassata ogni concezione di Dio, si diventa semplici (*ἀπλοῖ γινόμεθα*), inconoscenti; e, in questa impossibilità di discernere alcunché, si ignora di ignorare. In tal modo, egli afferma, diveniamo una immagine di colui che è prima di tutte le cose (*εἶδος γινόμεθα τοῦ πρὸ πάντων ὄντος*). Ci siamo ormai lasciati alle spalle tutte le specie e i concetti (*πάντα τὰ εἶδη καὶ τὰς νοήσεις*),³¹ edificati in una sospensione di giudizio superiore ad ogni proferimento, per il fatto stesso di non sapere neppure questo: che non conosciamo. Solo in un secondo momento ci si risveglia da questa afasia e si torna a parlare: «ma, sapendo ora che allora non sapevamo, ci asterremo in futuro dalla indagine intorno all'Ignoto» (PG 4, 217A-B). Dio torna allora ad essere del tutto conosciuto (*παννόητος δέ πάλιν ὁ Θεός*). Ma lo diviene non in base alla ricerca che vorrebbe concettualizzarlo e comprenderlo, bensì in base alla ricezione dei suoi doni. Disaffiliato dalla concettualizzazione, liberato dalle griglie filosofiche del pensiero che pone e che toglie, dalle categorie che impongono specie alla materia ovvero tolgono qualità alle specie, Dio è allora insieme la posizione di tutte le cose e il loro togliimento (*ἡ πάντων θέσις καὶ ἀφαίρεσις ἐστι*). Non solo: Dio può anche cambiare il ritmo semantico (*μεταρρυθμίζων*) delle cose create con atti di dono e di benevolenza³². Tale carattere è una manifestazione della relazione tra le ipostasi trinitarie, su cui Massimo insiste:

Da notare il fatto che le divine ipostasi sono in relazione di alleli (*τὸ ἐν ἀλλήλαις εἶναι*), secondo un certo luogo e fondamento; come dice il versetto «Io nel Padre e il Padre in me»; così dice l'Apostolo a proposito dello Spirito Santo³³.

C'è qualcosa di paradossale in questa teologia apofatica, che assume l'aspetto di una rinuncia al conoscere e, al contempo, mira alla dimensione trinitaria di Dio. L'immagine della luce che si trova costantemente nell'opera di Dionigi è spiegata da Massimo come un modo di istanziare la santa Trinità: *παράδειγμα ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος*. Massimo

³¹ Gregorio assume *nòesis* come sinonimo di *nòema* (cf. PG 4, 201A).

³² PG 4, 217C.

³³ *Ibid.*, 4, 217D.

spiega Dionigi alla luce della sua logica trinitaria, formatasi sulla base delle chiarificazioni dei Padri cappadoci³⁴. In Dionigi prevale l'aspetto dell'unione mistica, che potrebbe far pensare ad una teologia fusionale, dove gli esseri si fondono nella relazione. Massimo, che ben conosce la lezione calcedonese, fa attenzione sia alla unità di natura sia alla distinzione delle ipostasi. Egli paragona la luce triadica, quale si manifesta a noi nella cosiddetta economia divina, a quella di tre ceri accesi insieme in un dato tempio o in una casa. Essi sono distinti nelle loro ipostasi, sono separati reciprocamente (*κεχωρισμένων ἀλλήλων*); ogni stoppino, in sé considerato, è altro dagli altri. Tuttavia, quanto alla luce, essi hanno una sola e indivisa comunione di natura e di operazione (*τῆς φύσεως καὶ τῆς ἐνεργείας*). Nessuno che entri in quella casa può discriminare nell'atmosfera la luce di una lanterna dalla luce di un'altra lanterna. Luce e lanterne, *ousìa* e *hypostaseis*: anche la generazione del Dio Logos dal Padre viene "illuminata" dall'esempio della luce e delle lanterne:

Tuttavia, se qualcuno porta fuori della stanza la singola face, con questa uscirà anche tutta quanta la di lei luce: senza nulla trascinare con sé dello splendore delle altre luci, ma senza lasciare ad essi alcunché del proprio. [Ἄλλ', εἰ καὶ τὸν ἕνα τις τῶν πυρσῶν ὑπεξάγοι τοῦ δωματίου, συνεξελεύσεται καὶ τὸ οἰκείον ἅπαν φῶς, οὐδὲν τῆς τῶν ἐτέρων φῶτων ἐν ἑαυτῷ συνεπισπώμενον λαμπηδόνας, ἢ τὸ ἑαυτοῦ τοῖς ἐτέροις καταλείπον] ³⁵.

Cosa sia in sé questa luce e donde venga non può sapersi né dirsi; ma avendo lasciato ad essa l'iniziativa della relazione, Massimo ha spostato lo sguardo verso la forma del significante, che consente di applicare alle luci sovracelesti il paradigma, assai comune e comprensibile, del-

³⁴ Il lavoro filosofico dei Cappadoci ha reso possibile un approdo anche dogmatico al dibattito sulla natura e sulle persone della santa Trinità. Come è noto, essi hanno distinto nella formulazione triadologica le espressioni della unità (*ousìa*) dalle caratteristiche di ogni persona (*pròsopon* o *hypòstasis*). Per giungere a questo hanno dovuto rifiutare alcune acquisizioni tanto della logica aristotelica quanto della metafisica platonizzante. Per tutti questi aspetti rimando al recentissimo *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. by L.F. Mateo-Seco and G. Maspero, translated by S. Cherney, Brill, Leiden 2010. Rimando il lettore alle voci: *Epistula 38 or Ad Petrum fratrem* (V. Drecoll), *Ousia* (J. Zschhuber), *Hypostasis* (L. Turcescu), *Ad Ablabium quod non sint tres dei* (G. Maspero), e – per una lettura in chiave analitica – *Philosophy of Language e Trinitarian Theology* (M. La Matina).

³⁵ PG 4, 220A-B.

le lampade di una casa. Ora – annotando l’espressione «καὶ ὑπερουράνια φῶτα» usata da Dionigi –, Massimo può enunciare in termini semplici la più ardita delle verità:

Nota che Dionigi chiama “luci ultracelesti” (ὑπερουράνια φῶτα) anche le anime e le intelligenze tutte, e dice che tutte queste sostanze viventi sono state unite, come è detto nell’esempio delle molte lanterne in una data casa: esse sono state unite reciprocamente (ἀλλήλοις), in modo incommisto e senza confusione (ἀμιγῶς τε καὶ ἀσυγχύτως); esse sono somiglianti-a-Dio (θεοειδεῖς) e partecipano nel rispetto della loro proporzione (ἀναλόγως ἑαυτοῖς) della di Lui sovraunitaria unità (ὑπερηνωμένης ἐνώσεως). Queste, cioè le luci, sono pur sempre unioni (ἐνώσεις δηλονότι), sebbene siano riferite ad enti incorporei; i quali pure si compenetrano, senza però confondersi nella relazione (δι’ ἀλλήλων ἀσυγχύτως)³⁶.

Anche in questo contesto abbiamo ritrovato le espressioni della relazione (δι’ ἀλλήλων, ἀλλήλοις), come già nei passi del Niseno e del Nazianzeno. L’uso reiterato del pronome reciproco ἀλλήλων va sottolineato; non tanto per la sua altissima frequenza, quanto piuttosto per la sua centralità nella teologia dei Padri greci. Massimo adopera in proposito un sostantivo, da questo derivato, il termine ἀλληλουχία, per spiegare *come* la divinità del Figlio tenga insieme la relazione reciproca delle creature (τὴν ἀλληλουχίαν τῶν δημιουργημάτων συσφίγγων, PG 4, 228C). Come chiarirà altrove, Massimo usa questa parola per indicare la relazione non fusionale, quella che conserva la distinzione ipostatica. Tale relazione è una forma di parentela che si può sviluppare dalla connaturalità o dalla omologia formale degli elementi relati, ma che richiede una mutua cooperazione fra di essi. Essa è una relazione che presuppone una legge che non è quella della natura. Nei *Capita theologica et oeconomica* egli chiama quest’altra legge γραπτὸς νόμος. Mentre la legge di natura è dipinta come una *ratio* capace di promuovere la divisione (ἀφαίρεσις) di ciò che è congiunto per natura, la legge iscritta³⁷ è invece una *ratio* che – senza annullare la prima –

³⁶ *Ibid.*, 220D.

³⁷ Il γραπτὸς νόμος deve intendersi come la legge data da Dio a Mosè e iscritta nel cuore di ogni uomo, secondo una esegesi costantemente ribadita dall’intera cristianità fin dall’antichità.

promuove un desiderio spirituale indirizzato alla conservazione della ἀλληλουχία verso i congeneri. Naturalmente, verso tutti i congeneri, anche quelli non ritenuti tali prima di un certo evento. Sulla scorta di questa ratio egli differenzia la forma di relazione etichettabile come “tenere il prossimo come se stessi” dalla relazione di “amare il prossimo come se stessi”: «τὸ δὲ τὸν πλησίον ἀγαπᾶν ὡς ἑαυτὸν, καὶ τῆς πρὸς τὸ εὖ εἶναι κατ’ ἀρετὴν ἐστὶ προνοεῖσθαι τοῦ πέλας· ὅπερ ὁ γραπτὸς ἐπιτρέπει νόμος» (5.14 [ιδ’]). Solo in questo caso è prossimo anche il lontano, in una dimensione conoscitiva che, non solo ripensa i concetti alla luce della relazione creaturale, ma che è anche in grado di promuovere eventi nuovi³⁸, non previsti da quel tipo di conoscenza che riduce la natura ad un ambito dominato da *strict laws*.

6. Dio non rientra nella sostanza del mondo, ma è sorgente di conoscenza nella relazione e connessione delle cose create. Dionigi aveva chiamato Dio anche Bontà, perché è bene in sé e si diffonde uniformemente (ὡς οὐσιῶδες ἀγαθὸν εἰς πάντα τὰ ὄντα διατείνει τὴν ἀγαθότητα), e ne aveva ritrovato il modello nel sole. Questi, scrive Dionigi, senza calcolo (οὐ λογιζόμενος) illumina tutte le cose che possono partecipare della sua luce secondo il *lógos* di ognuna (φωτίζει πάντα τὰ μετέχειν τοῦ φωτὸς αὐτοῦ κατὰ τὸν οἰκεῖον δυνάμενα λόγον)³⁹. Ma Massimo, preoccupato che qualcuno interpretasse distortamente l’esempio, si affretta a chiarire che l’immagine del sole non va letta *ὀλοκλήρως*. Come tradurre questo avverbio? L’aggettivo corrispondente è usato molte volte da Massimo, col significato di perfetto, integro. Detto di un uomo, si riferisce a chi nell’azione e nel pensiero si dispone a custodire la sua sintonia con Dio⁴⁰. Detto della divinità, è riferito alla intera sua sostanza⁴¹. Ma in un punto dei *Dialoghi con*

³⁸ Dio può “cambiare il ritmo” del porre e del togliere enti, aveva detto Massimo commentando il termine παννόητον usato da Dionigi: «καὶ τὴν θέσιν αὐτὴν τῶν ὄντων καὶ τὴν ποίησιν μεταρρυθμίζων καὶ μετασκευάζων καὶ ἀφαιρῶν ἐκ τῶν τεθειμένων τὰ κατὰ φύσιν» (PG 4, 217C).

³⁹ Ps. Dion., *De divin. nomin.*, 693B.

⁴⁰ Si veda, fra i tanti, il passaggio seguente Ὀλόκληρος δέ, ὁ τὰς κατὰ τὴν πράξιν καὶ τὴν θεωρίαν ἕξεις ἀτρέπτους τῆ περι τὸν θεῖον συντονία διατηρήσας.

⁴¹ Καὶ ὀλοκλήρου: Σημείωσαι ὅλης θεότητος τὴν Τριάδα σημαίνεσθαι. È sempre Massimo che commenta Dionigi.

Teodosio vescovo di Bitinia, Massimo usa poi l'avverbio *ὁλοκλήρως* per riferirsi alla perfezione della incarnazione di Dio, nella cui persona abitano intere le nature umana e divina, senza confusione di persone e senza divisione di sostanza. Dio risiede tutto nell'umano e questo nel divino. È questa la *περιχώρησις γὰρ εἰς ἀλλήλας τῶν φύσεων*, la penetrazione delle nature nella relazione fra alleli. Forse si capisce qui la cura di Massimo nell'evitare una distorta interpretazione del passo di Dionigi. Quel che va conservato nell'esempio del sole e di Dio non è infatti la integrità sostanziale nell'uno e nell'altro, ma la relazione che il sole intrattiene con la luce e Dio con il bene. Come il sole non possiede la luce accidentalmente né come cosa esterna a sé, così Dio non possiede il bene in modo accidentale, come una sua qualità, alla maniera in cui noi uomini possediamo le virtù; Dio è in sé *ousìa* del bene, come la luce è *ousìa* del sole. Da qui l'esempio di Dionigi, per dire che – commenta Massimo:

[il sole] possiede una qualche umbratile e a stento visibile somiglianza (*εἰκόνα*) con l'archetipo (*ἀρχετύπου*) con cui non ha comunanza di natura (*τοῦ παντελῶς ἀκοινωνήτου*). Se infatti le immagini possedessero [*scil.* in sé] la verità, non sarebbero modelli, ma archetipi (*εἰ γὰρ αἱ εἰκόνες ἀλήθειαν εἶχον, οὐκέτι ἦσαν παραδείγματα, ἀλλ' ἀρχέτυπα*)⁴².

La conoscenza indiziaria non ha di mira la sostanza di Dio, ma la sua relazione con l'uomo e con il creato intero. Essa è una conoscenza basata sulla capacità di simbolizzazione e trova la sua declinazione nella liturgia, in quella liturgia cosmica di cui Massimo il Confessore fu delicato e vigoroso cantore. È una conoscenza destinata a muovere – come sempre Massimo dice in altro libro di *Scholia* a Dionigi – dagli effetti (*ἀπὸ τῶν αἰτιατῶν*), cioè dalle cose visibili alle invisibili, dai simboli sensibili (*ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν συμβόλων*) agli archetipi celesti, in una *climax* della conoscenza che rimane legata alla corporeità del soggetto conoscente, senza perdersi in illusioni e tentazioni gnostico-catare. Conoscere nella luce è trascorrere dalle impronte alle figure e da queste alla verità (*ἀπὸ τῶν τύπων ἐπὶ τὴν εἰκόνα, καὶ ἀπὸ ταύτης ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν*). «Perché» – e con questa frase di Massimo voglio chiu-

⁴² PG 4, 240A.

dere il mio scritto – «figura sono le cose dell'Antico Testamento; icona sono quelle del Nuovo; ma la Verità, ebbene, è lo stato delle cose che son da venire»⁴³. Questa filosofia simbolica è ancora da scoprire.

⁴³ Σκια γὰρ τὰ τῆς Παλαιᾶς, εἰκὼν δὲ τὰ τῆς Νέας Διαθήκης, ἀλήθεια δὲ ἡ τῶν μελλόντων κατάστασις (*Schol. in Dion. De ecclesiastica hierarchia*, PG 4, 137A).

